ESTUDIOS

LA TRANSFIGURACION COMO PRELUDIO DEL «EXODO» DE JESUS EN LC 9, 28-36

Estudio derásico y teológico

PROPÓSITO

Los comentaristas del tercer evangelio siguen echando en falta estudios sobre el arte literario de la narración, las *formas de pensamiento* relacionadas con él, los *modos de decir y contar* que afloran con toda naturalidad en los evangelios, estudios, en suma, que tengan en cuenta el medio original de composición de los relatos que integran los evangelios y que, al propio tiempo, permitan determinar tanto el origen de los mismos como clasificar no sólo su forma literaria externa, sino también su dimensión hermenéutica [1].

No cabe duda que la llamada «crítica del relato» *(narrative criticism)* ha impulsado a los exégetas a tomar en serio el estudio del arte del relato en los evangelios. El cambio, a este respecto, comienza a notarse en la década de los ochenta, cuando se publican dos obras sobre *Marcos como relato* (Rhoads y Michie [2], 1982;

1 Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1-9, 50 (HThKNT 3/1, Freiburg i.Br. 1969, 1982), p. 567 (abundante bibliografía sobre el pasaje en p. 553, nota «a»). También F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1-9, 50)* (EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989), p. 491 (bibliografía en pp. 487 s).

2 D. Rhoads and D. Michie, *Mark as Story: An introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, Pennsylvania 1982).

Universidad Pontificia de Salamanca

Best [3], 1983), una sobre *Mateo como relato* (Kinsbury [4], 1986), una sobre *La unidad narrativa de Lucas-Hechos* (Tannehill [5], 1986), y una sobre *La anatomía del cuarto evangelio* (Culpepper [6], 1983). Cada una de estas obras, y un sinnúmero de libros y artículos menos conocidos, asumieron el desafío de considerar los evangelios y el libro de los *Hechos de los Apóstoles* desde su forma narrativa final, con el fin de poner de relieve su dinámica narrativa interna, olvidada por los métodos tradicionales.

Hoy está del todo claro entre los exégetas que los cimientos de la llamada «crítica del relato» en el NT se remontan a Erich Auerbach, que en 1946 publicó su influyente obra *Mimesis* [7], acerca del realismo en la narrativa. Su segundo capítulo, en que pondera el extraordinario realismo de la narrativa en Marcos, sirvió de acicate a los exégetas del NT para el estudio de los evangelios como obras narrativas [8].

Esta metodología de la «crítica del relato», aplicada a los evangelios, no está exenta de puntos débiles. El primero y principal que hoy se reconoce es que ha aplicado a los relatos de los evangelios unos modelos de relato tomados de prestado a la novelística moderna (novela realista y de ficción). E. Auerbach es, en parte al menos, responsable de este tratamiento de los evangelios como novelas. La cuestión central, sin embargo, es si estos modelos narrativos son aplicables a relatos del siglo primero, porque lo sofisticado de los relatos en los evangelios es diferente de las sutilezas propias de la novela moderna [9]. Los relatos de los evange-

3 E. Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh 1983).

4 J. D. Kinsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, Pennsylvania 1986).

5 R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I (Philadelphia, Pennsylvania 1986).

6 R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia, Pennsylvania 1983).

7 E. Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, tra. Willard R. Trask (Princeton University Press, 1953). Esta obra fue publicada por vez primera en alemán, en Berna (Suiza), en 1946.

8 La génesis histórica de la aplicación del paradigma conocido por «crítica del relato» *(narrative criticism)* a la forma narrativa final de los evangelios puede verse en S. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven 1989).

9 A este respecto, las obras de R. A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel* (1983), y J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (1986), dependen de investigadores de la moderna ficción: E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (New York 1962); S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (New York 1978), y G. Genette, *Figures III* (Paris 1972); Id., *Nouveau Discours du récit* (Paris 1983).

Universidad Pontificia de Salamanca

lios parece que haya que analizarlos más bien a la luz de la narratividad de Israel [10] y, en su caso, del influjo de la retórica greco-romana [11].

I. Las formas interpretativas del derás en el NT

Una clasificación plena de las formas que presenta el derás en el NT no puede detenerse en su fijación meramente literaria (formas narrativas, discursivas... etc.), porque esto supondría reducir la presencia del AT a una simple forma de expresión, además de tratarse de una tarea ya llevada a cabo hace tiempo por los llamados métodos histórico-críticos. Los modelos literarios son, en efecto, 'formas de la expresión' de todos los tiempos, pero no determinan la "forma del contenido' (p. ej., 'el relato'), objeto de este estudio. Es labor previa a todo ensayo de sistematización de esa índole analizar en profundidad *la forma del contenido* del texto del NT, a saber, el papel *hermenéutico* y *teológico* que en él desempeña el recurso al AT. Otra cosa, significaría filtrar la función hermenéutica y teológica del AT para reducirla a la función de mera expresión literaria. De ahí que lo más procedente sea comenzar por determinar las formas de interpretación derásica en el NT.

Los autores del NT han hecho uso, en su recurso a la tradición del AT, tanto de la *forma exegética* como de la *forma narrativa de interpretación* [13]. El estudio de las formas exegéticas de

10 Indico solamente una literatura selectiva: R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981); J. Blenkinsopp, *Biographical Patterns in Biblical Narrative,* JSOT 20 (1981) 27-46; H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven 1974).

11 Este esquema panorámico de la «crítica del relato» puede ampliarse en M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the fourth Gospel* (Cambridge 1992), pp. 5-29; Cf. también J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Paris 1989). «... quelle peut être la pertinence d'une lecture utilisant les catégories d'un Genette ou d'un Chatman? Ne faut-il pas plutôt chercher parmi les modèles littéraires de l'époque suivis par notre auteur, qu'ils soient de type chiastique, rhétorique ou autre?» (p. 8).

12 Cf. G. L. Bruns, *The Hermeneutics of Midrash,* en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text.* The Bible and Literary Theory (Oxford 1990), pp. 188-208, espec. 195.

13 Cf. H. L. Strack. - G. Stemberger, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica* (Valencia 1988), p. 328.

Universidad Pontificia de Salamanca

interpretación parece reducirse en ocasiones a su dimensión exclusiva de expresión literaria, particularmente cuando su análisis se detiene en las técnicas de recurso al AT; sin embargo, es fundamental descubrir las tradiciones del AT con que los autores del NT tratan el acontecimiento de Cristo, incluso cuando éstos usan modelos literarios de la retórica greco-romana [14]. Asimismo, el estudio de las formas narrativas del derás del NT se aborda a veces desde un plano sólo literario, para distinguirlas de las formas discursivas, apocalípticas, sapienciales, etc., sin prestar apenas atención a la función hermenéutica que desempeña el relato (forma del contenido). Este capítulo es, sin embargo, fundamental para fijar la índole del mismo, puesto que no es suficiente fijarse en su papel de forma de expresión literaria, aparente, para aclarar su función hermenéutica (historiografía acompañada de exégesis aggádica, relato interpretativo [Kerygma narrativo], patrón narrativo, relato aggádico puro...). Ello implica, también, estudiar la narrativa del NT a la luz de la tradición narrativa de Israel. En dicha tradición, el «relato», como forma de expresión de pensamiento *(Denkform)*, abarca desde la manera como Israel contaba e interpretaba su historia o expresaba su fe en la creación, hasta las formas como la aggadá narrativa más imaginativa y creadora expandía las partes narrativas de la Biblia [15]. La retórica rabínica abarcaba mucho más que las técnicas exegéticas, los rabinos eran maestros del arte del relato. De ahí que sea la dimensión herme-

14 Un problema típico que los exégetas de la obra lucana no acaban de explicar satisfactoriamente es precisamente el modo en que el evangelista hace uso del AT. Creo que el problema estará definitivamente enfocado, cuando se distinga entre técnicas literarias y tradiciones veterotestamentarias. A este respecto, cf. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (New York 1981), p. 35. En mi opinión cabe hablar de 'técnicas retóricas' e 'interpretación derásica' al mismo tiempo, porque el judaísmo nunca se desnaturalizó disolviéndose en helenismo, sino que se inculturó cultivando sus propias tradiciones internas. Esa misma constatación es válida para el estudio del uso del AT en el NT. Por ello, me parece insuficiente detenerse en el uso meramente literario que Lucas hace del AT. El análisis literario-formal debe dar paso al papel hermenéutico (derásico) y teológico del AT. De ahí que aportaciones como las de T. L. Brodie al uso retórico del AT por parte de Lucas (imitatio), siendo válidas en cuanto a la forma literaria, parecen reducir la presencia del AT en la obra del tercer evangelista a la mera inspiración literaria. La transposición cristiana del AT, en cambio, parece que no conoció límites en cuanto a las técnicas literarias a emplear.

15 Cf. J. Heinemann, *The Nature of the Aggadah*, en G. H. Hartman - S. Budick, *Midrash and Literature* (New Haven/London 1986), pp. 41-55.

Universidad Pontificia de Salamanca

néutica del mismo y no la meramente literaria la que ha de aclarar la índole de su contenido.

El «relato» de los evangelios entra dentro de la categoría de «relato interpretativo». P. Ricoeur entiende por tal relato, aquél en que la función teológica y exegética, antes que ser una obra de interpretación aplicada al texto, funciona ya en el mismo texto, siempre y cuando éste sea un relato con una función interpretativa [16]. Esta función interpretativa la ejerce el relato en los evangelios por recurso al AT, de ahí su índole derásica: la aggadá cristiana. Por ello, F. Kermode ha destacado como una nota relevante del evangelio de Marcos el que funciona como un midrás; esto es, ejerce una función interpretativa simplemente como relato [17]. Esta función interpretativa está relacionada con la intención kerigmática de cada evangelio. A su vez, esta intención kerigmática la ejerce el relato por recurso derásico a textos, tradiciones, motivos, patrones narrativos..., del AT, según la índole de cada pasaje. Así, mientras el relato de la historia de la pasión interpreta a base de referencias bíblicas, el que aquí nos ocupa, como se verá, es una composición derásica de tipo escolar en orden a explicar el mesianismo encarnado por Jesús.

Consecuencia de la insuficiente valoración de las formas narrativas de interpretación, es el riesgo del uso fundamentalista del derás, cuando se parte del «a priori» de que tras cada perícopa narrativa hay *siempre* un hecho histórico. Con ello, se multiplica, sin razón suficiente, el número de episodios milagrosos [18], cuya

16 P. Ricoeur, *Interpretative Narrative*, en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 237-257.

17 F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

18 Un ejemplo típico de este fenómeno es la obra de S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*, IV: *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo* (Madrid, BAC 509, 1990). El autor defiende «la presencia de elementos preternaturales en la narración de los episodios» que integran Mt 1, 18-2, 23 (pp. 367 ss.). Por lo mismo, reduce la presencia del derás en Mt 1-2 a las técnicas exegéticas (cf. pp. 377-382). Sin embargo, la índole derásica de los diversos episodios de Mt 1-2 hay que investigarla a través del posible uso de «patrones narrativos» de naturaleza tipológico-biográfica, tomados de la tradición del AT (en particular Ex y su tradición aggádica), y motivos mesiánicos, tomados de la tradición profética, cuyo objetivo es presentar/interpretar teológicamente a Jesús como el Mesías de Israel que recapitula la historia entera del pueblo judío del AT. Cf., p. ej., J. Trebolle, *El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2, 13-15a, 19-21)*, EstBib 50 (1992) 251-260. El narrador de la escuela de Mateo, o su fuente, depende del modelo/patrón literario conocido como relato de *huida-regreso:* Ex 2, 11-22; 4, 19-20 LXX.

Universidad Pontificia de Salamanca

hermenéutica incluye siempre un hecho histórico y su interpretación [19].

El análisis del pasaje de la transfiguración que este trabajo se propone, quiere hacer una aportación al estudio de la narrativa en los evangelios y su dimensión hermenéutica (relato interpretativo), en el contexto del arte narrativo de la tradición veterotestamentaria y sus formas, y, con ello, intentar fijar tanto el origen del pasaje como su clasificación literaria y hermenéutica [20].

II. Lc 9, 28-36: Composición narrativa de tipo derásico

1. *Composición narrativa*

En los manuales de los métodos histórico críticos se denomina *composición narrativa* [21] (o conjunto narrativo) a aquella perícopa que, desde el punto de vista de su clasificación «formal», no presenta una forma pura, sino que combina, entrecruzándolas, formas de diverso tipo, dando como resultado una auténtica composición literaria nueva o conjunto narrativo nuevo. Por lo que respecta a nuestro relato, diversos motivos veterotestamentarios parecen combinarse en orden a una proclamación, de parte de Dios mismo, no tanto de Jesús como Mesías cuanto de la índole de su mesianismo. Es precisamente en la combinación de todos

19 Este parece ser el caso de D. Muñoz, *Derás e historia. La distinción entre acontecimiento-base y artificio literario en los relatos derásicos*, EstBib 50 (1992) 123-148. El autor supone *a priori* que tras cada relato derásico hay «siempre» un hecho histórico, lo que conduce a un claro *fundamentalismo* en la intelección de muchos pasajes —p. ej. el que estudiamos en este artículo—, puesto que el derás se sirve también del estilo de ficción con el fin de interpretar la realidad a través de la expansión creativa del relato (como es el caso del estilo de ficción, Auerbach). En el NT hay también auténticos «midrasim» sin hechos histórico-biográficos que los sustenten. Esto sólo puede decirse tras el análisis de cada pasaje.

20 Me remito a mis estudios: *The Narrative of the Transfiguration as a derashic Scenification of a Faith Confession (Mk 9, 2-8 par)*, que aparecerá en *New Testament Studies* 39 (3, 1993). Y, para un planteamiento general del derás del NT, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985). También *El mundo del midrás/derás. Investigaciones recientes sobre midrás/derás*, EstBib 50 (1992) 319-334.

21 Así, p. ej., H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969), pp. 160-169.

Universidad Pontificia de Salamanca

esos motivos del AT donde reside la originalidad de su composición derásicca.

2. *Contexto*

El relato de la transfiguración se encuentra en el tercer evangelio dentro de la misma secuencia de pasajes que en Marcos y en Mateo. La redacción lucana de la sección, sin embargo, ha puesto algunos acentos que dan a entender la original comprensión del relato. Lucas, en efecto, da comienzo al relato de la transfiguración con la expresión «y sucedió después de estas palabras alrededor de unos ocho días...» (9, 28). De este modo, se conecta el pasaje con las palabras de Jesús que preceden inmediatamente, a saber, el anuncio de la pasión (9, 22), las condiciones de seguimiento del discípulo (9, 23-26) y la visión de la venida del Reino (9, 27). En lo referente al contexto, Lucas ha suprimido antes de la confesión de Pedro (9, 18-21) una larga sección de Marcos (6, 45-8, 26); en 9, 18 se encuentra el giro *kai egeneto... kai* para señalar el comienzo de una nueva etapa. Así, se liga literariamente todo lo que sigue hasta la transfiguración. De esta manera, se establece también una relación entre la transfiguración y la confesión de Pedro, abreviada con respecto a Marcos (ni se menciona Cesarea; así como también se ha suprimido la reacción negativa de Pedro al primer anuncio de Jesús acerca de su pasión). Y es que, a diferencia de Marcos, la transfiguración no ofrece en el tercer evangelio la confirmación de la confesión de Pedro, sino que más bien se asocia a la predicción de la pasión y resurrección de 9, 22 (23-27) —lo que tampoco puede excluirse en Mc—, tal como lo corrobora el éxodo de que trata Lc 9, 31. Lucas, como antes se dijo, pone el acento no tanto en la proclamación de Jesús Mesías cuanto en la índole de su mesianidad [22]. No cabe olvidar que «Cristo» es en la obra lucana el título propiamente dicho para el Jesús que padece, muere y resucita.

Además, Lucas resalta el pasaje de la transfiguración como la contemplación anticipada del Reino de Dios. Para ello, distingue entre el mensaje dirigido a «todos» (*pantes:* 9, 23) y el que dirige a «algunos» *(tines)* que «no morirán sin haber visto el Reino de Dios» (Lc 9, 27). Así, la transfiguración pretende ser la escenificación anticipada de la contemplación del Reino de Dios, sólo «visible»

22 L. F. Rivera, *El relato de la transfiguración en Lucas (9, 28-36)*, RevBib 28 (1966) 148-164. H. Schürmann, *Lukas*, I, pp. 552 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

después de Pascua con la resurrección y glorificación de Jesús que, previamente, ha de pasar por la muerte. El Reino, pues, ya presente en el ministerio de Jesús (4, 43; 10, 9.11; 11, 20; 17, 20s), y más claramente en su pasión-resurrección, se hará «visible» con la fiesta de Pentecostés y con la extensión de la Iglesia, en cuya misión despliega el Reino su virtualidad salvífica universal [23].

3. *Escenificación como método derásico*

Los elementos redaccionales introducidos por Lucas en nuestro relato se insertan en una composición cuya técnica parece ser a todas luces la *escenificación*. Por tal entendemos aquí la representación literaria de una acción, en un tiempo y espacio determinados, por medio de recurso a tipos, motivos y lugares bíblicos (o tradiciones bíblicas), para interpretar teológicamente un hecho o enseñanza de actualidad. En nuestro caso, la escena pretende explicar adecuadamente la confesión de Pedro acerca de la identidad mesiánica de Jesús y su índole como Mesías Siervo. A la representación de la escena, le sigue su interpretación en forma de declaración por parte de la voz celeste.

4. *Análisis de las tradiciones y motivos del AT que componen la escena*

4.1. Presencia de motivos apocalípticos. Su función literaria y hermenéutica

La aparición/visión, así como la presencia de la voz celeste, son considerados de ordinario como motivos apocalípticos [24], en razón de que son términos técnicos de las visiones con que los autores de apocalipsis describen la escenificación de sus relatos. En la tradición judía se encuentran formas del derás que se sirven de elementos apocalípticos (visiones, audiciones, voz celeste, etc.) para sus desarrollos, ampliaciones y explicaciones actualizadoras de la Escritura [25].

23 Cf. A. del Agua, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas (Lc 4, 14-44)*, EstBib 38 (1979-80) 269-293.

24 H. Schürmann, *Lukas*, I, pp. 552 ss.

25 Este fenómeno es frecuente en la literatura targúmica.

Universidad Pontificia de Salamanca

4.2. «Mientras oraba, el aspecto de su rostro se mudó» (to eidos tou prosopou autou eteron): derás tipológico de naturaleza biográfica (historiografía creadora)

La redacción lucana comienza mostrando el aspecto soteriológico de la oración en la vida de Jesús. En ella une el evangelista los dos polos de su cristología: la actuación de Jesús en poder (a partir del Bautismo, 3, 21s) y la aceptación de su pasión. En la oración, Jesús asume el destino del profeta rechazado por su pueblo, pero querido y aceptado por Dios [26] (cf. Lc 22, 40-46). Por otra parte, Lucas describe la gloria de Jesús como «mutación del rostro» y no como una «transformación» *(metemorphothe:* representación apocalíptica de la resurrección en Mc 9, 2par [27]). «En su medio ambiente helenista esto evocaría la transformación intranscendente y caprichosa de dioses en leyendas y mitos» [23]. El sentido es, sin embargo, el mismo: la gloria que Jesús alcanza, como Mesías, en su resurrección, tras su paso por la pasión y la muerte, es escenificada por recurso derásico al *patrón narrativo* de la «gloria de Moisés» [29], cuyo rostro reflejaba la gloria de Dios al bajar del monte, según Ex 34, 29ss. En todo caso, un relato de esta índole supone una clara forma de derás narrativo, que se conoce con el nombre de *tipología de naturaleza biográfica* en el sentido de que «tipologías de naturaleza biográfica pueden servir para estructurar secuencias históricas o esquemas» [30]. El modelo hermenéutico de la tipología consiste en que «ve en las personas, acontecimientos o lugares, el prototipo, patrón o figura de personas históricas, acontecimientos o lugares que se suceden en el tiempo» [31]. A la base, pues, de nuestro relato hay un «patrón narrativo» que actúa no sólo como forma literaria («transfiguración»), sino como modelo hermenéutico cuyo objetivo es presentar a Jesús, Mesías Hijo de Dios, como «el profeta como Moisés» que por su muerte y resurrección lleva a término el éxodo escatológico.

26 Así, L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas* (St. Augustin, 1978; Veröffentlichungen des Missions-priesterseminars bei Bonn 29), espec. pp. 125-150.

27 Así, R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II (HThKNT II/2; Freiburg, 3.ª ed., 1984), p. 72. W. D. Davies - D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II (Edinburgh 1991), p. 696.

28 L. F. Rivera, *El relato de la transfiguración en Lucas*, p. 150. Cf. J. Behm, *Metamorfoo*, TWNT, IV, pp. 754-756.

29 Así, entre otros muchos, H. Schürmann, *Lukas*, I, p. 556.

30 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985), p. 372.

31 Ibid., p. 350.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta forma de *derás tipológico de naturaleza biográfica* es muy común ya dentro de la misma biblia hebrea y está asociado a la exégesis cristiana clásica. Secuencias, pues, de la vida de Jesús en los evangelios están escritas sobre patrones de los relatos patriarcales o de personajes sobresalientes del AT. Este procedimiento es conocido a veces como «historiografía imitativa» o «historia por paralelos» (p. ej., Mt 1-2; Lc 1-2). A este propósito, para las correspondencias entre los textos del Exodo citados (Ex 24 y 34) y nuestro relato, remitimos a los estudios correspondientes, con el fin de evitar repeticiones que aquí no aportarían nada nuevo. En todo caso, el relato de la transfiguración parece disponer de un *midrás* sobre la «gloria de Moisés», basado en Ex 34, 29-35. Así viene a corroborarlo el largo derás paulino de 2 Cor 3, 7-4, 6, donde se contraponen la nueva y la antigua alianza a partir de Ex 34, 29ss y Ex 24. Ahora son todos los cristianos (no sólo Moisés) los que reflejan la gloria de Jesucristo (2 Cor 3, 18) [32], la misma de Yahveh.

4.3. Moisés y Elías

«Moisés y Elías», cuya aparición ya se entiende en Mc como la escenificación apocalíptica del *testimonio derásico global* de la Escritura, se entiende en Lucas como equivalente de la fórmula más corriente «Moisés y los Profetas» [33], porque éstos han anunciado la pasión y resurrección de Cristo (Lc 24, 25ss.44ss; Hch 26, 23) [34]. El evangelista explicita este extremo en el tema de la conversación que con Jesús mantienen Moisés y Elías: «hablaban de su *éxodo*, que iba a cumplir en Jerusalén» (v. 31). Con el término soteriológico *éxodo* se hace referencia a la siguiente fase del ministerio de Jesús, su viaje a Jerusalén (9, 51-19, 14) (estructurado, muy probablemente, siguiendo la tipología del «profeta como Moisés» —Dt 18, 15— que lleva a cabo la salvación escatológica en clave de «nuevo éxodo» [35]), en que se incluye todo el proceso que

32 Cf. J. Murphy - O'Connor, *The second Letter to the Corinthians*, en R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London 1989), p. 820 (bibliografía).

33 Lc 16, 29 ss.; 24, 27; Hch 26, 22; «Ley y Profetas»: Lc 16, 16; Hch 13, 15; 24, 14; ambas fórmulas se combinan en 24, 44 ss.; Hch 28, 23. Cf. H. Schürmann, *Lukas*, I, p. 557.

34 En Lc 24 se encuentra una de más claras lecciones de hermenéutica derásica cristiana del AT.

35 Así, D. P. Moessner, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis 1989). El

Universidad Pontificia de Salamanca

conduce a Jesús, pasando previamente por la pasión y la muerte, a la gloria de la resurrección/ascensión. De hecho, Lucas expresa el comienzo del ministerio de Jesús, a partir del bautismo de Juan, con la fórmula «entrada/entrar» (*eisodos:* Hch 13, 24), y pone su final en la Ascensión, valiéndose de la fórmula correspondiente «salida/salir» en Hch 1, 21s.

4.4. Pedro y los discípulos, testigos de la gloria de Jesús

Con la introducción redaccional del tema del sueño, Lucas escenifica la incomprensión de los discípulos (cf. Lc 24, 25) aludiendo, a su modo, a la noticia del rechazo de la pasión por parte de Pedro en Mc 8, 32s. Por esta razón, el evangelista dice también explícitamente que los discípulos «vieron su gloria» (v. 32). Se trata, en efecto, de la gloria específica de Cristo resucitado, término correlativo de «padecer»; de hecho, así lo afirma Lucas en el pasaje de Emaús: «padecer»/»gloria» (Lc 24, 26) [36].

4.5. Reacción de Pedro

La reacción inadecuada de Pedro, sugiriendo hacer tres tiendas, escenifica su incomprensión de la visión (cf. Mc 8, 32s). Su propuesta sugiere, en efecto, las «tiendas» *(skenai)* de la *fiesta de los tabernáculos (Sukkôt:* Lv 23, 40-43), fiesta que recordaba la marcha de Israel por el desierto y que había adquirido perspectiva escatológica en el judaísmo contemporáneo [37]. De ahí que, según el principio midrásico de la correspondencia entre «el tiempo original» *(Urzeit)* y «el tiempo final» *(Endzeit),* se imaginara la

autor cree descubrir en la sección central de Lc el camino del «profeta como Moisés» según Dt. Por ello, titula su Parte IV: «Jesus the Deuteronomistic Rejected Prophet as the Prophet like Moses of Deuteronomy» (pp. 259 ss.); «The fourfold Moses-Exodus-Deuteronomy Typology as the Literary-Theological Framework for the Central Section» (pp. 260-264), etc.

36 Así, J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (New York 1981), p. 794. Otros, en cambio, ven en la «doxa» de Jesús una expresión *cristológica,* tomada de la tradición veterotestamentaria, por la que se predica de Jesús «el modo de ser de Dios» *(Wesensart Gottes);* así, H. Schürmann, *Lukas,* I, p. 557.

37 De la fiesta de *Sukkôt* tratan Lv 23, 41-43 y Dt 16, 13-16. Testigos de la escatologización de la fiesta son Zac 14, 16-21; Ez 47, 1 ss.; Sal 118. El derás del NT traspuso la fiesta a Jesús: Jn 7, 2.37-38; cf. Jn 4, 10-14; Ap 22, 17. Cf. R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les Fêtes d'Israel* (Genève 1974), pp. 83-88.

Universidad Pontificia de Salamanca

existencia escatológica de los justos en tiendas (cf. Lc 16, 9; 1 Hen 39, 7; 45, 1, etc.). Pedro parece pretender, pues, prolongar esta asociación con el fin de intentar retener la gloria de Jesús y librarlo de la pasión y la muerte. El narrador, sin embargo, advierte: «no sabía lo que decía» (v. 33), es decir, no entendía del mesianismo sufriente.

4.6. Presencia de la nube e interpretación de la escena por la voz celeste

Como es bien sabido, la nube es vehículo de la Presencia divina, la *Shekiná*, en la tradición bíblica y en el judaísmo extrabíblico. En nuestro relato, la expresión «los cubrió con su sombra» alude a la «tienda de la reunión» que Dios cubría con la sombra de su presencia en el Exodo (Ex 40, 35: *epeskiatsen* LXX). Además, el judaísmo conoce una tradición acerca de la manifestación escatológica de la nube del éxodo (2 Mac 2, 8; cf. TgN Ex 12, 42). Asimismo, el judaísmo había conectado las tiendas de los creyentes en *Sukkôt* y la tienda de la Presencia divina: «a fin de que sepan vuestras generaciones que bajo las nubes de la Gloria de mi *Shekiná* en forma de cabañuelas hice habitar a los hijos de Israel cuando los saqué redimidos de la tierra de Egipto. Yo soy Yahveh, vuestro Dios» (TgN Lv 23, 43). El miedo de los discípulos «al entrar (ellos: *autous)* en la nube», es causado por esta cercanía de la presencia divina, cuya función es confirmar el camino del mesianismo sufriente [33].

La voz desde la nube, que recuerda Ex 24, 16, *interpreta* la escena y, así, confirma, apocalípticamente, la confesión de Pedro y la predicción de la pasión (9, 22). Este motivo escénico de la voz celeste actúa de procedimiento derásico. En la forma de declaración/presentación se contiene, en efecto, una *interpretación* de la identidad mesiánica de Jesús y el tipo de mesianismo que representa. Se trata de una profesión de fe, formulada por recurso a tradiciones mesiánicas del AT a través de un procedimiento *pesher* cristiano [39]: «*Este es (houtos estin)* mi Hijo, el Elegido, escuchadlo» (9, 35). La declaración comienza con una identificación, tipo *pes-*

38 Cf., en particular, H. Schürmann, *Lukas*, I, p. 560. F. Bovon, *Lukas (Lk 1, 1-9, 50)* (EKK III/1; Neukirchen-Vluyn/Zürich 1989), p. 499.

39 Cf. R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (W. B. Eerdmans 1975), pp. 38-45. También, E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. New Testament Essays. (Tübingen 1978), pp. 147-172, 173-187, 201-205.

Universidad Pontificia de Salamanca

her, de la persona y camino de Jesús —como en Lc 3, 2— por medio de una alusión *(rémez* o *zéker)* al Sal 2, 7, en combinación con la alusión al Siervo de Yahveh según Is 42, 1, y se completa con la alusión a Dt 18, 15, la tradición mesiánica del «profeta como Moisés» (cf. Hch 3, 22; 7, 37).

III. Clasificacion de la forma

Forma literario-hermenéutica. El análisis precedente muestra una *composición narrativa* estructurada en torno a tipos, motivos y temas de la tradición del AT, cuyo objetivo es presentar a Jesús como cumplimiento de la esperanza mesiánica anunciada por dicha tradición. Este aspecto de la clasificación del pasaje, sin embargo, poco añadiría a lo dicho por los manuales de los métodos histórico críticos. El estudio de la forma literaria (derás narrativo) requiere también la fijación de la forma del contenido (relato derásico). Este se muestra como «relato interpretativo», es decir, ejerce su función interpretativa simplemente como relato; se trata, en consecuencia, de una *forma narrativa de interpretación.* Pero hay todavía más. El cambio del rostro de Jesús refleja, en efecto, un «patrón narrativo» de naturaleza tipológico-biográfica, tomado de la vida de Moisés; dicho patrón, unido a la alusión a Dt 18, 15 ya citada, parece haber sugerido a Lucas la categoría soteriológica del éxodo del «Profeta como Moisés» para interpretar la muerte y resurrección de Cristo [40]. La llamada «transfiguración» no parece, en consecuencia, un episodio histórico-biográfico de la vida de Jesús, sino un «patrón narrativo» que actúa como derás tipológico de la «gloria» anticipada de Jesús (evocación proléptica). El resto de los componentes de la escena están al servicio de esta idea central, tal como se ha dicho.

Procedimiento derásico. Se trata de un procedimiento de *historiografía creadora.* Sobre la base de un patrón narrativo veterotestamentario de orden tipológico, se crea una *escena* de apariencia histórica («history like») que hace de método derásico en orden a confirmar, desde la Escritura, el camino histórico de Jesús como camino cristológico.

Temática. Derás de contenido *cristológico.*

40 Así, S. R. Garrett, *The Meaning of Jesus' Death in Luke,* Word-World 12 (1992) 11-16.

Universidad Pontificia de Salamanca

Función. El relato es la *explicación de una confesión de fe cristológica* a la luz de la predicción de Jesús acerca de su pasión y resurrección.

Modelo de recurso derásico al AT. Se trata del modelo *promesa-cumplimiento.*

IV. Sitz im Leben

El relato de la «transfiguración», tal como se encuentra en el evangelio de Marcos, postulaba ya un *medio escolar:* una *escuela derásica* cristiana de origen palestinense. Sobre dicho relato, Lucas, con análogos procedimientos escolares, ha añadido algunos componentes escénicos que se avienen con su redacción del evangelio en conjunto.

V. Conclusion

El estudio de un pasaje tan abundante en recursos a la tradición veterotestamentaria permite obtener conclusiones importantes para la valoración y clasificación del derás del NT. Hay, ciertamente, hallazgos extrapolables a otros pasajes del NT.

El relato muestra que la clasificación de las formas del derás neotestamentario exige tener en cuenta no sólo la dimensión literaria de las mismas —ya verificada por los métodos histórico críticos—, sino también su dimensión hermenéutica interna. En este sentido, la «transfiguración», que manifiesta un patrón narrativo de base, es, claramente, una *forma narrativa de interpretación* que no supone un hecho histórico de fondo, sino una explicación teológica de la persona y camino de Jesús como el Mesías que lleva a término las promesas del AT. Se trata de un relato derásico en que la forma (AT) es el mensaje.

Por ello, una clasificación precipitada de las formas derásicas del NT que no tuviera en cuenta la índole interna del relato (p. ej. las formas de escribir/narrar e interpretar en la tradición bíblica y extrabíblica), cae fácilmente en el uso fundamentalista del derás. Y aplicar, asimismo, la ficción o el realismo de la novela moderna a la narrativa de los evangelios, tampoco explica las sutilezas propias de las formas, métodos y procedimientos de decir y pensar propios de la tradición bíblica. Conectar la narrati-

Universidad Pontificia de Salamanca

va bíblica con las corrientes narrativas de ficción o realismo en la literatura universal, tal como intenta Auerbach, es lícito, pero reconociendo, al propio tiempo, que la tradición narrativa bíblica tiene peculiaridades inalienables.

La redacción lucana explicita en nuestro pasaje, más allá de Mc, la necesidad de la pasión para entender adecuadamente la gloria del Mesías, en sintonía con la predicción de Jesús. Para ello, introduce explícitamente el tema del nuevo «éxodo», categoría soteriológica con que, muy probablemente, ha estructurado Lucas, a partir de Dt, la sección central de su evangelio.

AGUSTIN DEL AGUA
Instituto de Pastoral (Madrid)

SUMMARY

The narrative of the Gospels is being studied by the so-called «narrative criticism» applying to them modern novel-based models. However, Gospel narrative needs to be analyzed in the light of the narrativity in Israel's tradition (and in some instances in the Greek-Roman rhetoric). The account of the transfiguration fits the way of thinking and expression of the world of derash. As a whole, the passage reflects a narrative composition in which narrative patterns, motives and OT traditions are combined to provide evidence of the Scriptures in favour of the suffering Messianism of Jesus. Therefore, the transfiguration is not a historical-biographical episode in the life of Jesus, but a narrative pattern of a biographical-typological nature (Ex 34), which evokes proleptically the glory of the future resurrection of Jesus. The Lucan redaction conceives the passage as a prelude of the «exodus» of the «Prophet like Moses» of Deuteronomy. This soteriological concept provides Luke with the framework for the central section of his Gospel (Lk 9, 51- 19, 14).

Universidad Pontificia de Salamanca